



Brussels Studies

La revue scientifique électronique pour les recherches
sur Bruxelles / Het elektronisch wetenschappelijk
tijdschrift voor onderzoek over Brussel / The e-journal
for academic research on Brussels
Collection générale | 2018

Identité professionnelle et identité religieuse. Solidarités interminoritaires chez de futur·e·s intervenant·e·s du social

*Professionele identiteit en religieuze identiteit. Solidariteit tussen minderheden
bij maatschappelijk werkers in spe*

*Professional identity and religious identity. Inter-minority solidarity among
future social workers*

Maryam Kolly



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/brussels/1638>

DOI : 10.4000/brussels.1638

ISSN : 2031-0293

Éditeur

Université Saint-Louis Bruxelles

Référence électronique

Maryam Kolly, « Identité professionnelle et identité religieuse. Solidarités interminoritaires chez de futur·e·s intervenant·e·s du social », *Brussels Studies* [En ligne], Collection générale, n° 122, mis en ligne le 26 mars 2018, consulté le 19 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/brussels/1638> ; DOI : 10.4000/brussels.1638

Ce document a été généré automatiquement le 19 février 2020.



Licence CC BY

Identité professionnelle et identité religieuse. Solidarités interminoritaires chez de futur·e·s intervenant·e·s du social

Professionele identiteit en religieuze identiteit. Solidariteit tussen minderheden bij maatschappelijk werkers in spe

Professional identity and religious identity. Inter-minority solidarity among future social workers

Maryam Kolly

NOTE DE L'AUTEUR

Cet article donne un aperçu de l'enquête qui doit, dans son entièreté, faire l'objet d'un livre à paraître en 2018 : *De la religion que l'on voit à la religion que l'on ne voit pas. Les jeunes, le religieux et le travail social*, Presses de l'Université Saint-Louis – Bruxelles (accepté/sous presse).

Recherche effectuée grâce à un financement de la Fondation Bernheim.

Cadrages

- 1 Cet article s'appuie sur une enquête relative aux modes d'articulation entre identité professionnelle et identité religieuse, dans le chef de jeunes en cursus d'assistant social. Dans le cadre d'un partenariat de recherche avec l'*Institut Supérieur de Formation Sociale et de Communication* (ISFSC)¹, un corpus a en effet été constitué par des entretiens non directifs réalisés avec vingt-deux étudiant·e·s (sur base volontaire). Très principalement, il s'agissait de femmes âgées de 22 à 25 ans dotées d'une histoire

migratoire ou descendantes de migrant·e·s (Maroc et Afrique subsaharienne surtout)². Les données mobilisées à leur sujet sont extraites d'interviews – que j'ai réalisées entre février 2015 et juin 2016 au sein même de l'établissement. La justification du choix de l'école comme terrain d'investigation – et, simultanément, au titre de co-initiateur du projet – tient entre autres à ceci : il s'agit de l'une des rares structures de formation supérieure à autoriser le port du foulard islamique à Bruxelles, ce qui opère comme un signal d'inclusion à l'égard des étudiantes musulmanes. Parallèlement, cette ligne pédagogique a pour effet (peu surprenant) de créer un appel d'air vis-à-vis de cette population spécifique. L'institution est dès lors *de facto* un laboratoire social où l'hétérogénéité culturelle s'expérimente *intra-muros*.

- 2 Les jeunesses bruxelloises font l'objet de nombreux travaux qui pointent le phénomène de forte dualisation auquel elles sont soumises dans la capitale : ville ethnoségrégée socialement et scolairement (où sont concentrés les établissements d'enseignement secondaire et supérieur) et ville multiculturelle (fruit de phases d'histoires migratoires anciennes et récentes) [Kesteloot, Vandermotten *et al.*, 2001 ; Jacobs et Swyngedouw, 2000 ; Verhoeven *et al.*, 2007 ; Ouali, 2004 ; Jacobs *et al.*, 2007 ; Jacobs et Rea, 2007 ; Rea *et al.*, 2009 ; Vaesen, Wayens *et al.*, 2014 ; Sacco *et al.*, 2016]. Dans ce paysage, les liens entre jeunes se construisent avec force sur des bases identitaires – en référence tant au local (commune, quartier) qu'à l'origine ethnique [Rea, 2007 ; Nagels *et al.*, 2009 ; Mazzocchi 2011, 2012 ; Jamoulle et Mazzocchi 2011 ; Kolly, 2012, 2015a, 2015b]. La présente étude s'est intéressée à un ressort de subjectivation trop peu exploré dans le contexte d'évolution de ces Bruxellois·e·s : celui de l'identité religieuse – ici définie comme modalité de l'identité ethnique dans la perspective interactionniste de Fredrik Barth [1996 (1969)]³. Une telle étude qualitative qui se penche sur la variable religieuse (dans ses liens avec les trajectoires de migration) s'avère en outre, me semble-t-il, particulièrement utile en l'absence de statistiques ethniques en Belgique francophone [Rea et Jacobs, 2008] et à défaut de données quantitatives sur les affiliations religieuses dans les statistiques nationales [Dassetto, 1997 ; Torreken, 2007].

1. De la religion que l'on voit...

« Tu vois, la personne – quand elle me voit – se dit : Okay, j'ai devant moi une fille qui porte le foulard. Okay. Après avoir passé la phase de discussion, par exemple, la personne a l'air de se dire (et te dire) : Ah, vous êtes un peu différente des autres. Vous, ça va. Non, mais... ça va. Vous avez quand même quelque chose dans la tête. Vous n'êtes pas comme les autres. Le raisonnement, c'est : vous n'êtes pas comme les autres, vous, vous êtes intégrée. Il faut comprendre : vous, vous êtes une Belge et pas les autres » (Rania, 24 ans, Algérienne et Belge, se disant musulmane, portant le foulard, parents arrivés à Bruxelles à ses 13 ans)

- 3 Il ressort tout d'abord des entretiens menés auprès de l'ensemble des future·s intervenant·e·s – « musulman·e·s » et « non-musulman·e·s » – que, dès lors où il est question de l'articulation entre identités professionnelle et religieuse, la figure de la « femme voilée » apparaît comme *problème* incontournable. Cette figure fait l'objet – c'est ce que révèle le corpus d'entretiens –, d'une série assignations identitaires en tombant sous le coup de trois registres d'accusation, à savoir : le soupçon d'entrave à l'égalité des sexes, le soupçon de non-neutralité, le soupçon d'entrave à la liberté d'expression. Elle ne peut dès lors, en quelque sorte, qu'*échapper à la norme implicite du « bon travailleur social » en la trahissant*. Cette norme transparait elle-même par l'analyse

inductive des entretiens avec les futures professionnel·le·s du panel, sous forme de miroir inversé du triangle des soupçons : il est requis du·de la *bonne* intervenante l'exigence d'égalité de traitement entre usagers, celle-ci incluant l'égalité des droits hommes/femmes et le respect de la liberté d'expression. Dans l'extrait emblématique en exergue, Rania affirme repérer un regard soupçonneux systématique à la vue de son voile⁴. Inversement, l'absence de foulard⁵ voire la disqualification du signe religieux représente selon elle un garant d'intégration qui en fait dépendre l'accès symbolique à la catégorie de national : « *Une Maghrébine qui ne porte pas le foulard ou qui est contre le foulard, ça, c'est une bonne Belge.* »⁶. Une de ses camarades d'études, Sarah (Marocaine et Belge, parents ayant migré du Maroc), abonde dans ce sens : en ne portant pas le foulard, elle apparaît comme la femme libre en contrepoint de la « femme voilée ». « *'Islam = terrorisme'. 'Femme avec le voile = femme soumise'. Alors que toutes les filles que je vois ici sont totalement épanouies. En dessous du voile, c'est moi. C'est la même chose. C'est la même fille qui aime prendre soin d'elle, se faire plaisir, c'est la même chose.* » Les réactions de Sarah amènent de plus une réponse ambiguë à la stigmatisation. Sa critique de la racisation⁷ du voile – et l'invalidation de l'équation « voile = aliénation » – s'accompagne d'une sorte d'aveu d'en tirer profit, en sachant bénéficier des privilèges rattachés à la ligne de démarcation voilée/non-voilée, en sachant être du bon côté de la frontière interethnique. « *Je suis Marocaine, visiblement, ça ne se voit pas. C'est ce qu'on m'a toujours dit. J'ai toujours été la fille occidentalisée, la fille qui ne paraît pas, nanana. C'était un peu voulu de ma part aussi, je pense. C'est aussi intentionnel.* »⁸

- 4 Le corps des femmes ethnicisées est suivant la sociologue Danielle Juteau [1996] un enjeu de luttes symboliques, un champ de bataille : du point de vue de l'auteure, le conquérir ou le contrôler reviendrait en effet à conquérir ou contrôler la reproductibilité des normes et des valeurs de la société majoritaire. En d'autres mots encore, il pèserait sur les épaules de ces mères et épouses une espèce de question insidieuse : vont-elles reconduire les normes du groupe ethnique ou adopter le modèle majoritaire ?
- 5 Or, l'analyse des entretiens de notre corpus révèle que cette ligne de tension est repérée par les étudiantes interrogées ainsi que les zones de tiraillements qu'elle génère. Il leur faudrait autant subir les reproches de féministes qui se plaignent de voir en elles l'illustration d'un revers de fortune des luttes menées jadis que les griefs de la « communauté » – le contexte actuel de stigmatisation des musulman·e·s rendant encore plus la position « anti-foulard » accusable de trahison.

« C'est plus les féministes qui sont un peu contre la religion. Parce qu'elles estiment qu'une femme doit être indépendante, patati patata. Ce que... nous aussi on prône ! Mais bon, quand on ne connaît pas, quand on ne sait pas de quoi on parle, c'est normal qu'on va dire des choses pas justes. Mais bon, des fois, il y a des profs, on les laisse dire ce qu'ils veulent, tu vois... parce qu'on sait que, sinon, ça va partir en clash. » (Chaïma, 21 ans, Marocaine et Belge, se disant musulmane, portant le foulard, grands-parents ayant migré du Maroc, conventions bilatérales de travail⁹)

« Oui, ça crée une tension au sein de la communauté parce que, enfin pour continuer l'exemple de la fille anti-foulard, cette fille en question va être considérée comme une traître entre guillemets par ses pairs. Parce qu'on dira qu'elle a renié. » (Rania, idem)

- 6 Ces zones de tiraillements sont certes consécutives à la perception négative du symbole corporel (équation « voile = aliénation »). Mais au-delà de ce registre symbolique, la tension des étudiantes est nourrie par les façons concrètes dont les signes ostentatoires sont régulés dans les domaines de la formation et de l'emploi. Le non-accès à des pans

entiers de marché relatifs aux métiers du social, en particulier, dans les services publics – par le truchement de règlements internes– est pour elles la preuve de leur négation par l'idéologie majoritaire.¹⁰

- 7 Dénonçant le caractère réducteur de l'équation « femme voilée = femme soumise = non-neutre », la totalité des interviewées (au-delà des seules musulmanes)¹¹ disent au contraire les sens démultipliés du voile, mais aussi ses usages contrastés (vecteur de spiritualité, effet de mode, stratégie vis-à-vis des parents, manifestation de la pudeur physique, signe d'humilité, etc.) ainsi que la variété de profils de ses utilisatrices (profils revendicatif, militant, rigoriste, pluraliste, conformiste, défensif, pieux, humaniste, altruiste, etc.). L'analyse du matériau fait ainsi apparaître une dés-essentialisation du voile par et à travers les interactions vécues au sein de l'univers d'interconnaissance juvénile. Le voile vu d'en haut, c'est-à-dire réduit au statut d'indice visible d'aliénation et/ou de non-neutralité s'y oppose à la perception plurielle qu'en ont les jeunes. Il prend des significations complexes construites dans des ancrages relationnels singuliers et changeants – de telle sorte que la figure de la femme voilée se trouve déconstruite, ne se laissant plus si aisément enfermer dans une catégorie figée.
- 8 Enfin, un dernier soupçon se serait cristallisé à l'encontre des musulmanes – suivant les témoignages recueillis auprès du panel d'étudiant·es – dans le contexte du tragique attentat perpétré contre Charlie Hebdo (7/1/2015)¹² : le soupçon de non respect de la liberté d'expression. La perception et le vécu des assignations identitaires se construisent toujours à partir des contextes sociohistoriques et spatiaux d'inscription où elles sont reçues et circulent. Or, c'est du traitement médiatique des attaques terroristes perpétrées sur le sol européen que les étudiant·es font le vecteur par excellence de réception et de circulation d'un islam essentialisé (à l'instar de récents travaux portant sur le « spectre du radical islamiste » [Puaud, 2016] ; ou encore sur les « attentats comme objets médiatiques instables » [Landivar, 2016]). Le fait que l'on ait été spectateur d'une quantité de séquences de journaux télévisés, de reportages, de documentaires belges et français à haute fréquence aurait eu, selon les interviewées, un effet de décuplement de l'image négative de l'islam. Cette lecture critique n'est pas sans accointance avec une série de travaux contemporains placés sous le signe d'une dialectique entre narrations globales et perceptions locales [Kundnani, 2015 ; Burgat, 2016] où l'on dénonce les effets culturalistes des discours politico-médiatiques qui, en définissant l'idéologie islamiste – voire la pensée islamique *en général* – en opposition avec les valeurs européennes, contribueraient à alimenter la dichotomie islam/Europe (ré)ouverte par la perspective du choc des civilisations de Samuel Huntington [Huntington, 1997].

« Comme si, pour montrer notre bonne foi, on devait dire qu'on est Charlie, sinon on était considéré être de l'autre côté de la barrière. Sinon, on en déduisait : 'Donc vous êtes avec celui qui tue, vous êtes contre la liberté d'expression, vous n'êtes pas de bonnes Belges, pas de bonnes Européennes'. » (Rania, idem)

« Je ne me suis jamais sentie Charlie ne fut-ce qu'une seconde. Je suis pour la liberté d'expression, mais ce que je n'aimais pas dans ce 'Je suis Charlie', c'est l'idée : Qu'est-ce qui met en péril la liberté d'expression ? Les musulmans. Le très gros résumé, c'était ça. Tout était axé sur les méchants musulmans. » (Annie, < 25 ans (N/C), Belge sans histoire migratoire, se disant agnostique et porteuse d'une socialisation familiale catholique)
- 9 L'énoncé « Je suis Charlie » a donc opéré dans une large mesure aux yeux des jeunes comme catalyseur du choc des civilisations. Mais la performativité de la formule (« Je suis Charlie ») sur les (en)jeux de catégorisations interethniques juvéniles va plus loin :

la frontière que trace le « Je suis Charlie » donne lieu de surcroît à des recompositions identitaires interminoritaires. La couverture des attentats par les médias classiques occasionne en effet chez les jeunes subsahariennes l'intériorisation d'une autre dialectique minoritaires vs majoritaires, cette fois à partir d'une ligne de partage Africains/Européens et, par extension, d'une fracture Non-Européens/Européens. En plus d'être appréhendée comme lieu de dénégation de l'islam (Islam vs Occident), l'allégation « Je suis Charlie » renvoie à une disproportionnalité entre l'Europe et le reste du monde, au regard tant des violences et des guerres que du traitement médiatique qui en est fait. Dans le cas d'une série d'entretiens, par exemple, des étudiantes se référeront à leur histoire d'immigrées ou de descendantes d'immigrées d'Afrique (Cameroun, Congo, Burundi) pour souligner le caractère inédit de la proximité du terrorisme pour les Européens qui placerait ces derniers aux antipodes de la situation vécue sur le continent africain. C'est eu égard à cette différence d'expérience que sera dès lors mobilisée la catégorie de l'africanité par d'aucunes pour se situer à l'égard de l'énoncé « Je suis Charlie ».

« Le fait que l'on dise : 'Ouais, on est Charlie'. Je ne sais pas. Effectivement il y a eu des morts. C'est très triste. Mais il y a eu plein d'autres massacres derrière qui n'ont pas été médiatisés, par exemple. Donc, je ne me suis pas dit : 'Je suis Charlie'. Tout ce qui est médias, télé, grandes chaînes que ce soit en France ou en Belgique, TF1, RTL et tout ça, ils en ont fait une affaire d'État. Donc, pendant des dizaines de jours, enfin, on ne lâchait pas. En France, ils n'étaient pas aussi nombreux, mais, pourtant, c'était bien plus médiatisé que ce qui se passe en Afrique. » (Oda, 24 ans, Belge, née à Bruxelles, se disant catholique, mère ayant immigré du Congo, père métis belgo-congolais)

- 10 Les jeunes marquées par ce différentiel de présence dans les médias télévisuels nationaux belges et français – qui est à l'origine du sentiment d'une dévalorisation des vies humaines « de là-bas » – se montrent toutefois conscients des logiques de distance et de proximité (« plus proche = plus important ») au principe des unes journalistiques. Il n'empêche : le différentiel est déclencheur d'un besoin exacerbé de s'affirmer par son africanité au regard de ce qui est perçu comme une dialectique Afrique/Europe.

2. ... à la religion que l'on ne voit pas

- 11 L'analyse conduite sur le matériau empirique a amené un questionnement sur la capacité du voile – en tant que signe apparent – à faire *surimporter* ce qui relève du religieux visible au détriment de ses manifestations invisibles. La fixation sur l'attribut du voile islamique place en effet, semble-t-il, des postures religieuses plus investies dans l'ombre des identités imposées. Qu'a-t-on pu conclure – à partir des entretiens – sur les logiques de constitution de soi (en tant que sujet) sur base religieuse ? Et, de surcroît, quelles conclusions a-t-on tirées quant aux éventuelles intersections entre les contours identitaires religieux et professionnels ? Le ou la professionnel·le du social, en se disant croyant·e, se considère-t-il·elle différent·e des autres ? Oriente-t-il·elle autrement son action ? Se réfère-t-il·elle à l'éthique religieuse ?
- 12 Avant de répondre à ces questions, il est nécessaire de préciser que c'est sur fond de sécularisation de la société ou de ce que l'on nomme communément le « désenchantement du monde » [Weber, 1964 (1904-5), 1971 (1919)] ou la « sortie du religieux » [Gauchet, 1985] – avec l'avènement (de l'idée) d'un individu autoporté – que les postures religieuses juvéniles se déploient *de facto*. Aussi, quand les étudiant·es tant

catholiques que musulman·es disent que la foi est un facteur d'engagement dans l'action sociale, ils le disent dans un contexte social d'énonciation désenchanté : les entretiens véhiculent une claire intériorisation de la part des jeunes de cette perte d'influence des normes, symboles et rites chrétiens dans nos sociétés sécularisées (« *le catholicisme est en baisse* », « *la religion, c'est petit peu tabou en Europe*. »). Si convocation du religieux il y a, celle-ci ne s'inscrit pas du tout en faux contre les valeurs professionnelles transmises au travers des contenus d'enseignement, mais, au contraire, on observe la combinaison de sources de normativité. Ils·elles vont activement se référer à des discussions menées en classe avec les enseignants autour des mutations conjoncturelles du travail social – aide contractualisée, logique de responsabilisation, traitement individualisé, modèle postdisciplinaire et managérial de gestion du social, contrôle social de l'usager et du professionnel [Castel, 2009 ; Franssen, 2005] – responsables d'une mise en danger des valeurs constitutives du métier et, en première instance, de celle de la valeur du respect de la personne. La foi comme facteur d'engagement dans les métiers du social est donc à ajouter, si l'on veut, aux « pièces du dossier identitaire » des jeunes sans dénégation aucune des vecteurs de la construction professionnelle : la socialisation étudiante dans le cadre de l'institut d'enseignement supérieur, l'appropriation de la déontologie et la culture professionnelles, la reconnaissance entre pairs, etc.

- 13 Moyennant ce constat liminaire d'un syncrétisme identitaire étudiant, l'enquête permet de conclure à l'injection de l'éthos religieux dans les conduites professionnelles (chez les jeunes catholiques tout comme chez les musulman·es). La croyance est en effet ici vécue « comme un 'croire en acte' et pas seulement comme un 'assentiment à une proposition que l'on tient pour vraie' [Engel, 2006 : 225] » [Lamine, 2013 : 38] ; elle ne se limite par à une affaire d'intériorité, mais engage des affects, des valeurs (l'amour de Dieu et du prochain, le caractère crucial de l'aide, le caractère sacré du respect d'autrui, la gratification des *hassanet* – c'est-à-dire les « bonnes actions ») qui sont à la source de l'agir et de la relation aux autres. Le croire religieux stimule l'action dès lors forte d'une confiance en sa finalité bonne : il représente en ce sens une disposition à agir aisément capitalisable dans le domaine professionnel du service aux personnes. Le corpus des interviews fait ainsi voir que le supra-humain rayonne sur les affaires mondaines pour de nombreux jeunes – musulman·es et catholiques – avec, pour conséquence, de les embellir (à leurs yeux).

« Il y a des dimanches, je me réveille et j'ai envie d'aller à l'église. J'y vais. Là-bas (en Équateur), c'était chouette d'aller à l'église : on chantait, on rigolait, on dansait, c'était joyeux ; ici, il n'y a que des personnes âgées, les chansons sont tristes, il n'y a pas d'harmonie. Et la religion, c'est quoi ? C'est ça : aider le prochain, le respect, l'amour, etc. Et pour l'assistante sociale, en fait, c'est la même chose. » (Rosana, 25 ans, Équatorienne, se disant catholique, parents ayant migré d'Équateur à ses 12 ans, cadre de demande d'asile, régularisation en 2010)

« L'être humain avec un grand H a des besoins, des besoins qu'il ne peut pas nier. Comme le besoin d'être aimé, le besoin de faire du bien à quelqu'un. Je relie ça avec la foi, car Dieu nous a créés avec ces besoins naturels, existentiels, essentiels à la vie. C'est une vie globale, Dieu est là, alors tout ce que tu fais, il est là, c'est pas le Dieu du dimanche. » (Patricia, 31 ans, Camerounaise, se disant catholique, a migré à 24 ans du Cameroun, cadre de demande d'asile)

« Mon frère, lui, il me dit : 'Tu sais quelle quantité de *hassanet* (c'est-à-dire de bonnes actions/de bons points), elle a, l'assistante sociale ? Quelqu'un qui va aider tous les jours ! Tu imagines ce que ça représente pour notre religion ?' Bon, voilà, qu'est-ce qu'il veut dire par là mon frère ? En fait, ça veut dire que c'est un métier

qui entre bien dans ce que ma religion me demande de faire. Et c'est ça, en fait, qui est total. » (Chaïma, idem)

- 14 Mais on peut constater des contours de subjectivation religieuse différenciés – selon que l'on se construise comme jeune musulman·e ou catholique. La fixation sur le signe religieux apparent du foulard islamique conduit les filles voilées à une hypervisibilité faisant bénéficier les autres d'une relative invisibilité : plus on voit les musulmanes, moins on voit les chrétiennes (moins on s'y intéresse). Ces dernières ont conscience de ce rapport « inversé » de visibilité ainsi que du caractère marginal de la foi et de la pratique chrétiennes dans l'actuelle configuration bruxelloise et, enfin, de l'évolution contraire qu'y connaît l'islam en plein essor.

MK : « Est-ce que tu as l'impression que la foi, c'est quelque chose dans la société européenne qui n'est pas très bien compris ? »

Angela : « Le fait qu'il n'y a plus vraiment de pratiquants en Europe fait que voilà, pour eux, la foi, c'est comme si on venait d'une autre planète quoi. Ils ne comprennent pas comment on peut avoir une dévotion à un Dieu au point de faire ce qu'il dit, de le suivre, donc, oui, je pense que oui ! Voilà, le fait qu'il n'y a pas cette croyance en quelque chose qui n'existe pas. (...) C'est très tabou, la croyance. (...) dans certaines religions, il ne se passe rien, elles sont mortes (rires), pas de conflit, pas d'intérêt, rien... donc euh... voilà, on a tendance à ne plus se parler de religion. » (Angela, 27 ans, Belge, se disant catholique, parents ayant migré du Cameroun à ses 11 ans)

- 15 Le panel reflète un catholicisme qu'on pourrait dire en bonne partie « importé » – puisque sensiblement lié à des trajectoires d'immigration (Amérique du Sud, mais, surtout, Afrique subsaharienne). La question peut dès lors se poser de savoir si le statut du christianisme – religion majoritaire, mais *déclassée* dans les sociétés européennes fortement sécularisées – explique un double-aveu récurrent dans la bouche des étudiantes subsahariennes : celui d'avoir un rapport élastique aux normes chrétiennes, mais, au même moment, celui de s'efforcer de réduire ces écarts dans un environnement belge où prévaudraient la distension et l'usure des liens religieux (et une « permissivité » morale). Inversement, l'évocation du religieux se fait de manière plus indirecte, plus feutrée, plus discrète, de la part des musulman·es (dont une grande part sont des Belges dont l'histoire migratoire remonte aux grands-parents). Ce différentiel doit être rapporté d'une part, à mon sens, à une hypothèse d'autocensure et/ou d'autodéfense consécutive à la racisation de la religion musulmane – clairement en filigrane dans les entretiens. L'islam stigmatisé (y) prend autrement dit le dessus au détriment de l'islam vécu. D'autre part, les discussions étudiantes tracent les contours d'un islam de statut minoritaire et controversé en Europe. Dans ce cadre, les mécanismes de « validation communautaire » [Hervieu-Léger, 1993 ; Lamine, 2013] sont loin d'être fluides et consensuels, mais révèlent *a contrario* de fortes conflictualités.

« Je suis vite blasée avec les débats religieux. Je n'aime pas trop. Même entre étudiants et tout ça. On a besoin de se justifier. Comme si on avait peur du regard de l'autre ! Dans les débats, je n'ai pas toujours l'impression qu'ils disent un truc... heu... Par exemple, s'il y a un débat avec les non-musulmans, ils vont commencer à embellir un truc de dingue le religieux ! Alors qu'entre nous, musulmans, ça va être autre chose. Je n'aime pas. Sois honnête, c'est tout. » (Lina, 22 ans, Marocaine et Belge, se disant musulmane, portant le foulard, histoire migratoire des grands-parents, cadre des conventions bilatérales de travail)

- 16 Mais au-delà des variations de subjectivation, l'éthique religieuse est prégnante pour tous ces jeunes croyant·es et pratiquant·es. Qu'en est-il, s'est-on demandé, des « questions qui fâchent » la morale religieuse pour les concerné·es (les plus prévisibles

étant celles liées à l'IVG et à l'homosexualité) ? Très majoritairement, les réponses à la question des interférences entre éthique religieuse et intervention sociale sont orientées par une exigence de réserve morale, la moralité religieuse ne devant pas freiner l'accompagnement des usagers selon les intéressé·es. Toutefois, dans ses marges, le corpus d'entretiens fait apparaître quelques témoignages isolés qui font du conflit moral un frein à l'intervention (« *je préférerais ne pas intervenir et passer la main à un collègue* »). On fait face là à ce qu'on pourrait appeler des cas limites où les jeux dialectiques entre déontologie professionnelle et attaches religieuses ne suffisent pas à assurer l'efficacité de l'intervention sociale. Même si elles ne sont jamais formalisées en ces termes-là, ces situations de malaise moral pourraient être appréhendées comme des cas appelant le droit à l'« objection de conscience ». La question se pose de savoir si, à l'avenir, le recours – à la fois plus systémique et plus cadré – au droit à l'objection de conscience représente une voie intéressante pour penser la sortie d'éventuelles situations d'impasse pour ces travailleuse·s de demain. Poser ce droit en tant qu'objet de discussions instituées dans le cadre de la formation qualifiante d'assistant social aurait-il, dans cette optique, du sens pour les enseignant·es et les étudiant·es ? Sans doute gagne-t-on à parier que la « problématisation » de ces lieux de tension – c'est-à-dire le choix de les affronter en tant que tels pour pleinement les habiter – ferait office *a minima* d'estimable outil théorico-pratique.

Conclusion

- 17 Une forte part des jeunes bruxelloises se caractérise par une extrême diversité culturelle, résultant de trajectoires hétérogènes de migration d'hier à aujourd'hui qui peuvent être à la source de religiosités affirmées. Celles-ci s'inscrivent dans un environnement urbain bruxellois dualisé et ségrégué scolairement où il est commun de construire les relations sur fond d'ethnisation des catégories interjuvéniles. Parmi ces jeunes gens, on retrouve les femmes voilées (*la religion que l'on voit*). Les processus de *racisation* dont elles font l'objet (« voile = aliénation ») – sur base du marqueur corporel – les conduisent à des réappropriations critiques sans, pour autant, que ces arrangements identitaires ne puissent leur garantir la perspective d'évoluer sereinement dans leurs itinéraires féminins professionnels. L'équation « voile = aliénation » – et plus globalement, la perception négative de l'islam – suscite de plus en plus une reprise et une mise en discussions interjuvéniles (entre les musulman·es et les autres étudiant·es du cursus d'assistant social), la contestation de l'équation semblant faire consensus au sein de l'interconnaissance juvénile tandis que sa pérennité laisse perplexe. Un voile vu d'en haut, réducteur et réifié, s'oppose en effet à un voile pluriel désessentialisé dont les significations sont construites par nombre de jeunes Bruxellois·es à partir d'ancrages relationnels singuliers et changeants.
- 18 Dans la conjoncture post-attentats que connaît l'Europe – et en particulier, dans le contexte des attaques successives des années 2015 et 2016 ayant touché la France et la Belgique – ces discussions incluent la mise en exergue d'un traitement médiatique que l'on considère responsable, parmi les jeunes, de la circulation de discours et d'images stigmatisant l'islam. En particulier, dans ce cadre, l'énoncé « Je suis Charlie » est réinterprété dans le sens d'un amplificateur du « choc des civilisations ». Mais de surcroît, l'énoncé donne lieu à des recompositions identitaires interminoritaires. En effet, la couverture des attentats (perpétrés en Europe) par les médias classiques amène

chez les étudiant·es subsaharien·es l'intériorisation d'une autre dialectique, cette fois, à partir d'une ligne de partage Africains/Européens et, par extension, Non-Européens/Européens. Celle-ci est intériorisée sur base d'un sentiment de minoration parallèle des musulman·es et des Africain·es, c'est-à-dire de dévalorisation des vies humaines du Sud – sentiment lui-même causé par la perception d'un différentiel médiatique (l'Europe vs le reste du monde). On peut constater que ces lectures juvéniles du discours (considéré) hégémonique sur *Charlie* traduisent des formes de subjectivations transnationales à la croisée du global et du local.

- 19 Si le signe apparent du voile fait surimposer le religieux visible – dans un contexte où il circulerait intensivement comme stigmat social – cela se fait au détriment de postures religieuses plus investies dès lors laissées dans l'ombre des identités imposées (*la religion que l'on ne voit pas*). Les données relatives à la croyance sont ainsi mises en silence dans des circonstances de fortes ethnicisation et racisation du religieux. Pourtant, les jeunes tant catholiques que musulman·es affichent la foi comme facteur d'engagement dans l'action sociale en toute conscience du contexte d'« affichage » qui est celui du « désenchantement du monde » : pour étayer cette affirmation d'influence de l'éthique religieuse sur l'investissement professionnel, ils·elles en appellent à des valeurs telles que l'amour de Dieu et du prochain, le caractère crucial de l'aide, le caractère sacré du respect d'autrui, la gratification des *hassanet* (les « bonnes actions »). Ce ressort religieux est à inscrire au cœur de l'hybridité identitaire des jeunes sans dénégration de l'autoconstruction professionnelle : au contraire, les rapports à la foi et à la pratique religieuses *se greffent* sur un équipement intellectuel et technique déjà fortement élaboré chez des individus en fin de parcours de qualification. La croyance religieuse opère comme moteur d'une disposition à agir (tension vers un idéal et un désir de transcendance) qui de surcroît est aisément capitalisable dans le domaine professionnel du service aux personnes. Subjectivation religieuse et subjectivation professionnelle se recoupent d'une manière assez similaire pour l'ensemble des croyant·es à partir de l'injection de valeurs religieuses dans l'éthos d'intervenant social, mais des éléments différenciateurs interviennent dans les modes de subjectivation juvénile catholiques et musulmans – fortement tributaires des oppositions religion majoritaire vs religion minoritaire ou encore visibilité vs invisibilité religieuse. L'éthique religieuse étant prégnante pour les jeunes croyant·es et pratiquant·es, les « questions qui fâchent » la morale religieuse interrogent les liens entre le respect de la neutralité, l'exercice du métier et les attachements religieux. À ce sujet, la présence de jeux dialectiques entre conscience professionnelle, empathie avec l'usager, abnégation de soi et dépassement de la conscience religieuse semble devoir constituer pour la plupart des étudiant·es la clé de réussite de l'intervention – des « cas limites » font en revanche exception, qu'on a dès lors suggéré utile d'appréhender sous le prisme de l'« objection de conscience ».
- 20 En conclusion, on voit réunies dans le contexte actuel bruxellois des conditions favorables au renforcement de consciences minoritaires et interminoritaires au sein des jeunesses bruxelloises d'en bas – consciences coextensives à l'intériorisation critique d'une série de dualisations (Occident/islam ; jeunesses d'en haut/d'en bas ; croyants/non-croyants ; Europe/Afrique ; Europe/dehors de l'Europe). Dès lors, les risques d'une future rigidification de ces lignes de division (au principe de la constitution d'identités collectives) ne peuvent être contrebalancés – suivant les résultats obtenus dans le cadre de notre enquête – que par la reconnaissance des

particularités et des multiloyautés transnationales de ces jeunes et la conscience des regards décentrés qu'elles peuvent induire sur l'Occident.

L'auteure remercie France De Kinder, Danièle Peto, Michel Hubert, Benedikte Zitouni, Ali Kolly et Christian Poetini.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, Fredrik, 1969. Les groupes ethniques et leurs frontières. In : POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Joceline, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, pp. 203-249.
- BASTENIER, Albert, 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Paris : PUF.
- BRION, Fabienne, 2000. Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : islamophobie et identité sociale. In : MANCO, Ural, *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, pp. 115-146.
- BRION, Fabienne, 2004. Prendre le voile et faire face. Un itinéraire féminin. In : BRION, Fabienne (dir.), *Féminité, minorité, islamité. Questions autour du Hijab*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant, pp. 19-48.
- CASTEL, Robert, 2009. *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris : Seuil, coll. La couleur des idées.
- CHASSAIN, Adrien, CLOCHEC, Paulin, LE MEUR, Chloé, LENORMAND, Mars et TREGAN, Marine, 2017. *L'expérience minoritaire. The minority experience*, In : Tracés. 01/01/2017, n° 30/2016. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/traces/6397>
- COLLINS, Patricia, 1989. The Social Construction of Black Feminist Thought, In : *Signs, Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in Women's Lives*. 06/1989, vol. 14, n° 4, pp. 745-773.
- DASSETTO, Felice, 1997. Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions. In : Felice DASSETTO (dir.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant, pp. 18-35.
- DUMONT, Hugues, DELGRANGE, Xavier, 2008. Le principe de pluralisme face à la question du voile islamique en Belgique, In : *Droit et société*, vol. 68, n° 1, 2008, pp. 75-108.
- FADIL, Nadia, BRACKE, Sarah, 2011. Is the headscarf oppressive or emancipatory ? Field notes from the 'multicultural debates'. In : *Religion and Gender*, vol. 2, n° 1, pp. 36-56.
- FRANSSEN, Abraham, 2005. État social actif et métamorphoses des identités professionnelles. Essai de typologie des logiques de reconstruction identitaire des travailleurs sociaux. In : *Pensée plurielle*, vol. 2, n° 10, pp. 137-147.
- GUILLAUMIN, Colette, 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris : Mouton.
- GUILLAUMIN, Colette, 1977. Race et nature : système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux, In : *Pluriel*, n° 11.
- GUILLAUMIN, Colette, 1981. Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées. In : *Sociologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, pp. 19-32.

- GUILLAUMIN, Colette, 1985. Sur la notion de minorité. In : *L'homme et la société*, vol. 77-78, pp. 101-109.
- HARTSOCK, Nancy, 1983. The Feminist Standpoint : developing ground for a specifically feminist historical materialism. In : HARDING, Sandra et HINTIKKA, Merrill (eds), *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht : Springer, pp. 283-310.
- HERVIEU-LÉGER, D., 1993. *La Religion pour mémoire*, Paris : Cerf.
- JAMOULLE P., MAZZOCCHETTI, J., 2011. *Adolescences en exil*. Louvain-la-Neuve : Academia-H., coll. Anthropologie Prospective.
- JACOBS, Dirk, REA, Andrea, 2005. Construction et importation des classements ethnique, In : *Revue européenne des migrations internationales*. 01/10/2008, vol. 21, n° 2 | 2005. Disponible à l'adresse : <http://remi.revues.org/248>
- JACOBS, Dirk, REA, Andrea, 2007. Les jeunes Bruxellois, entre diversité et adversité, In : *Brussels Studies*. 03/09/2007, n° 8. Disponible à l'adresse : <http://brussels.revues.org/427>
- JACOBS, Dirk, HANQUINET, L. et REA, Andrea, 2007. *Performances des élèves issus de l'immigration en Belgique selon l'étude PISA : une comparaison entre la Communauté française et la Communauté flamande*, Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- JOUNIN, Nicolas, PALORAMES Elise et RABAUD, Aude 2008. Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires. In : *Sociétés contemporaines*, 2008/2, n° 70, pp. 7-23.
- JUTEAU, Danielle 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses universitaires de Montréal.
- KESTELOOT, Christian, VANDERMOTTEN, Ch., DE TURCK, Annemie, MARISSAL, Pierre et VAN HAMME, Gilles, 2001. *Structures sociales et quartiers en difficulté dans les régions urbaines belges*, Bruxelles, KULeuven et ULB, Bruxelles : Politique des grandes villes.
- KOLLY, Maryam, 2012. Flamands, Kholotos et travailleurs sociaux. Du quartier comme *matter of fact* au quartier comme *matter of concern*, In : *Journal Droit des Jeunes*. 10/2012, n° 318, pp. 15-22.
- KOLLY, Maryam, 2015a. Introduire du possible dans les métiers impossibles ?, In : Isabelle STENGERS et Didier DEBAISE (eds), *Gestes spéculatifs*, Paris : Presses du Réel, pp. 215-230.
- KOLLY, Maryam, 2015b. Flic, voyou, néocolonial... le travailleur social face à la *subculture* juvénile. In : Mohamed METBOUL (ed), *Les sciences sociales à l'épreuve du terrain*, Oran : Laboratoire GRAS/ L'Harmattan-Algérie, pp. 21-35.
- KUNDNANI, Arun 2015. *A Decade Lost, Rethinking Radicalisation and Extremism*, Londres : Claystone.
- LAMINE, Anne-Sophie 2013. Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique, In : *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 2/2013, n° 16, pp. 37-50.
- MARTINIELLO, Marco 1996. *L'ethnicité dans les sciences sociales*, Paris : PUF.
- MAZZOCCHETTI, Jacinthe, 2011. Entre dénis de reconnaissance, luttes et affirmation de soi, Enquête auprès de jeunes d'origine subsaharienne à Bruxelles. In : *Uzance, Revue d'ethnologie européenne de la Fédération Wallonie-Bruxelles*. n° 1, pp. 90-106.
- MAZZOCCHETTI, Jacinthe, 2012. Sentiments d'injustice et théorie du complot. Représentations d'adolescents migrants et issus des migrations africaines (Maroc et Afrique subsaharienne) dans des quartiers précaires de Bruxelles, In : *Brussels Studies*, 26/11/2012, n° 63. Disponible à l'adresse : <https://journals.openedition.org/brussels/1119>

OUALI, Nouria (ed.), 2004. *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine de Belgique*, Louvain-La-Neuve : Ed. Academia-Bruylant.

REA, Andrea, TRIPIER, Maryse 2008. *Sociologie de l'immigration*, Paris : La Découverte.

REA, Andrea, NAGELS, Carla, CHRISTIAENS, Jenneke, 2009. Les jeunes bruxelloises : inégalité sociale et diversité culturelle. In : *Brussels Studies*, Note de synthèse EGB n° 9. 02/02/2009. Disponible à l'adresse : <http://brussels.revues.org/951>

SACCO, Muriel, SMITS, Wendy, KAVADIAS, Dimo, SPRUYT et D'ANDRIMONT, Bram, Caroline, 2016. Jeunesses bruxelloises : entre diversité et précarité, In : *Brussels Studies*, Note de synthèse BSI. 25/04/2016, no 98. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/brussels/1339>

SAYAD, Abdelmalek 1999. Immigration et pensée d'État. In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, Délits d'immigration, no129, pp. 5-14. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_129_1_3299

SMITH, Barbara, HULL, T., BELL, Gloria et SCOTT, Patricia, 1982. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave*. Black Women's Studies, New York : The Feminist Press at The City University of New York.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2009. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris : Editions Amsterdam.

TORREKENS, Corinne, 2007. Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles. In : *Brussels Studies*. 05/03/2007, n° 4. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/brussels/369>

VERHOEVEN, Marie, DELVAUX Bernard, MARTINIELLO Marco et REA Andrea, 2007. *Analyse des parcours scolaires des jeunes d'origine ou de nationalité étrangère en Communauté française*, Ministère de l'Enseignement obligatoire et de la promotion sociale.

WAYENS Benjamin et VAESSEN, Joost, 2014. L'Enseignement supérieur à Bruxelles, *Brussels Studies*, Note de synthèse BSI. 23/04/2014, n° 76. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/brussels/1214>

NOTES

1. L'enquête a été réalisée dans le cadre d'une collaboration entre l'USL-B et l'ISFSC (Danièle Peto, directrice du pôle de recherche), grâce au soutien financier de la Fondation Bernheim.
2. Il s'agit d'un corpus d'environ 30/35 heures. Le panel de 22 interviewé·es. est composé de 20 femmes et de 2 hommes. Il y a 4 athées ou agnostiques et 18 croyant·es et pratiquant·es. Parmi ces derniers/dernières, 9 sont musulman·es (1 H/8 F) et 9 catholiques (1 H/8F). Sur l'ensemble des personnes interrogées, il y a 3 Belges sans histoire migratoire et 19 migrant·es ou descendant·es de migrant·es : 9 descendantes de migrant·es dites de « 2^e ou 3^e génération » (Maroc, Congo), 10 migrantes dont 6 étant arrivées enfants et 4 à l'âge adulte (Cameroun, Burundi, Equateur, Mauritanie, Somalie, Algérie). Ajoutons que 15 personnes sont de nationalité belge (dont 12 migrant·es ou descendant·es de migrant·es).
3. Les « groupes ethniques » sont, dans le paradigme interactionniste de Fredrik Barth, la résultante de « processus de sélection de traits culturels dont les acteurs se saisissent pour en faire des critères d'assignation ou d'identification à un groupe » [Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 141 ; Martiniello, 1996, Rea et Tripiër, 2003, Bastenier, 2004]. Il est ainsi exclu de réifier les cultures qui seraient stables, déjà-là, *in abstracto* – sans appuis relationnels et sociohistoriques –

et il s'agit bien plutôt de savoir où, quand, avec et entre qui les différences culturelles sont utilisées.

4. S'agissant des futures assistantes sociales musulmanes de notre panel qui relatent des séquences d'expérience *immédiate* du triple-soupçon – c'est-à-dire des séquences d'expérience propre où elles font l'objet d'assignations identitaires négatives –, j'appuie l'analyse sur un postulat théorico-méthodologique stipulant la valeur heuristique des « regards minoritaires » [Guillaumin, 1972, 1977, 1981, 1985 ; Juteau, 1999, Jounin et al, 2008 ; Chassain et al., 2016]. Il y a lieu suivant ce postulat de s'intéresser à la vision des minoritaires (et, selon Colette Guillaumin, à l'expression de la « colère des opprimées », [Guillaumin, 1981] en tant qu'elle donne un accès privilégié à l'ordre social et aux structures de pouvoir. Ces séquences d'expérience – expressément épinglées par les étudiantes de notre panel parmi les innombrables interactions qu'elles vivent dans le fil du quotidien –, sont en effet à analyser du point de vue d'une série de théoriciens critiques de la domination [Hartsock, 1983 ; Collins, 1986 ; Smith, 1982 ; Spivak, 2009] comme source d'activation d'un savoir « informé » par les rapports de force (un savoir né de l'expérience de ceux-ci). Je me suis dès lors intéressée aux manières dont ces jeunes femmes musulmanes se saisissent et discutent les assignations identitaires dont elles font l'objet.

5. Noter que les termes « voile » et « foulard » sont utilisés comme des synonymes par les personnes interrogées.

6. Ce disant, Rania illustre l'analyse majeure qu'a offerte Abdelmalek Sayad autour des tourments de l'immigré·e *insoluble* dans la catégorie du national même une fois naturalisé·e, l'accès symbolique restant conditionné et conditionnel. Ce phénomène est, suivant l'auteur, symptomatique du lien intrinsèque entre immigration et pensée d'Etat [Sayad, 1999].

7. L'ethnisation et de la racisation sont des processus à la fois proches et distincts. Si le premier concept renvoie aux rapports sociaux où les « catégories ethniques constituent des référents déterminants de l'action et dans l'interaction » [Jounin et al, 2008 : 10], le second qualifie une forme radicalisée d'ethnisation. Les catégories ethniques ne sont alors plus seulement des référents déterminants mais deviennent des déterminations ultimes. Suivant les auteurs, « en tant que mode radicalisé de l'ethnisation, la racisation absolutise la différenciation selon l'origine, la culture et l'érige en catégorie immuable et définitive ; elle implique un principe explicatif ultime [Guillaumin, 1977 ; De Rudder 1991, Fassin et Fassin, 2006] » [ibid. : 12]

8. Ces constats rejoignent ceux de travaux belges antérieurs menés sur les questions conjointes de la stigmatisation dont fait l'expérience la « femme musulmane », de celle de l'intériorisation des assignations identitaires et des réponses y étant apportées [Brion, 2000, 2004 ; Bracke et Fadil, 2011 ; Fadil 2011, 2014]. La convergence des constats d'hier et d'aujourd'hui permet de conclure à la persistance voire à l'intensification de ces processus d'infériorisation symbolique.

9. Convention belgo-marocaine du 17.02.64 relative à l'occupation des travailleurs marocains en Belgique.

10. Si le principe de neutralité s'applique dans l'Etat belge pour tous les agents de la fonction publique [Dumont & Delgrange, 2008] de sorte à garantir le respect de la diversité des convictions chez les administrés, aucune législation ne prohibe expressément le port des signes convictionnels – et, notamment, le foulard islamique. Toutefois dans les faits, l'interdiction prévaut dans la quasi totalité des écoles non seulement pour les enseignants mais aussi pour les élèves (ainsi que dans les écoles supérieures et les administrations).

11. A l'inverse des interviewé·es d'obédience musulmane qui relatent et font la description d'expériences où des regards sont posés sur leur « propre corps » – on peut donc parler d'expérience *immédiate* – les pairs étudiant·es non-musulman·es relatent et font la description de regards portés sur l'*autre* (les « voilées »), cela, en tant que témoins externes ; des témoins extérieurs dont il s'agit de savoir en quoi ils confirment/infirment, certifient ou, au contraire, relativisent les dires des femmes musulmanes – à partir de ce qu'ils voient et entendent eux-mêmes, depuis une expérience *non immédiate* ou *médiate*. Ces apports au matériau empirique sont

précieux en ceci qu'ils rendent possible un recoupement des informations et des sources de témoignage (sources de l'intérieur/de l'extérieur), au sujet de ce « dossier du foulard ».

12. L'attentat contre Charlie Hebdo est une attaque terroriste perpétrée contre le journal satirique le 7 janvier 2015 (le jour de la sortie d'un numéro où apparaît une caricature de Mahomet en couverture) – par des individus se réclamant d'Al Qaïda (AQPA). Une grande partie des victimes de la tuerie sont des journalistes membres de la rédaction du journal (huit personnes sur douze). Cette attaque est suivie de l'assassinat de quatre personnes lors d'une prise d'otages dans une superette Casher (le 8 janvier) par un complice des premiers assaillants. La répercussion de ces attaques est considérable en France mais aussi à l'étranger : manifestations de soutien dans de nombreuses villes françaises et dans le monde entier, « marche républicaine » à Paris (le 11 janvier) rassemblant une quarantaine de chefs d'Etat, des millions de personnes défilant sur le territoire sur plusieurs journées. Le numéro du journal surnommé « numéro des survivants » est tiré à plusieurs millions d'exemplaires.

RÉSUMÉS

A Bruxelles – ville dualisée d'un point de vue socio-économique et au marché scolaire ethno-ségrégé –, une part des jeunes se caractérise par une hétérogénéité culturelle résultant de trajectoires de migration (d'hier à aujourd'hui), trajectoires qui peuvent être à la source de religiosités affirmées. Sur base d'une vingtaine d'entretiens avec de futures intervenant·es du social, je fais émerger dans ce papier une « parole minoritaire » (i.e. au sens de C. Guillaumin) transversale à des jeunes descendant·es de migrant·es subsaharien·es et maghrébin·es, catholiques et musulman·es. Qu'il s'agisse de l'image de la « femme voilée », de la circulation de l'énoncé « Je suis Charlie » ou de la compatibilité croire religieux/travail social, le corpus des interviews fait apparaître des solidarités interminoritaires construites en contre-point des discours hégémoniques intériorisés.

In Brussel, een stad met een duidelijke tweedeling op sociaaleconomisch vlak en etnisch gesegregeerd onderwijs, kenmerkt een deel van de jongeren zich door een culturele heterogeniteit als gevolg van migratietrajecten (van verleden tot heden), die ten grondslag kunnen liggen aan uitingen van geloofsovertuiging. Op basis van een twintigtal interviews met maatschappelijk werkers in spe laat ik in dit artikel de transversale “woorden van minderheden” (d.w.z. volgens de betekenis van C. Guillaumin) naar boven komen, meer bepaald van jongeren die (klein)kinderen van Sub-Saharaanse en Maghrebijnse migranten zijn en waarvan een deel moslim en een deel katholiek is. Of het nu gaat om het beeld van de “gesluisde vrouw”, de verspreiding van de slogan “Je suis Charlie” of de verenigbaarheid van geloofsovertuiging en sociaal werk, uit het corpus van interviews komt de solidariteit tussen minderheden naar voren, die in schril contrast staat met het verinnerlijkte hegemonistische discours.

In Brussels – a city subject to duality from a socioeconomic point of view and with ethnic segregation from an educational perspective – a proportion of its youth are characterised by cultural heterogeneity resulting from (past and present) migratory pathways, which may be at the origin of asserted religiousness. Based on approximately twenty interviews with future social workers, I have brought out a cross-cutting “perspective of minorities” (according to C. Guillaumin), of young descendents of sub-Saharan and north African immigrants, both

Catholic and Muslim. Whether it is the image of the “veiled woman”, the circulation of the statement “I am Charlie” or the compatibility between religious faith and social work, the corpus of interviews brings out inter-minority solidarity built as a counterpoint to internalised hegemonic rhetoric.

INDEX

Keywords : religions, youth, racism, muslims, gender

Trefwoorden godsdiensten, jeugd, racisme, moslims, gender

Mots-clés : religions, jeunesse, racisme, musulmans, genre

Thèmes : 3. démographie – immigration – société multiculturelle

AUTEUR

MARYAM KOLLY

Docteure en sociologie, Maryam Kolly est actuellement professeure invitée à l'Université Saint-Louis - Bruxelles (USL-B) et l'Institut des Hautes Études des Communications Sociales (IHECS) et coordinatrice du certificat interuniversitaire « Islam dans le monde contemporain » (UCL, USL-B, emridNetwork). Elle a notamment écrit un ouvrage intitulé « De la religion que l'on voit à la religion que l'on ne voit pas. Les jeunes, le religieux et le travail social » (à paraître en septembre 2018).

maryam.kolly[at]usaintlouis.be